

NÉMA TARTOMÁNY

A TESTBE ÍRÓDÓ FELEJTÉS RŐL*

SZÉPLAKY GERDA

1. EMLÉKEZÉS ÉS FELEJTÉS

Minden napjaink egy néma tartományba feszülnek bele. Olyan világba, amely bár ismeretlen számunkra, mégis valamiképpen otthonos, hiszen azok a mozzanatok, amelyekkel telítve van, valamikor a sajátjaink voltak, ám eredendő módon felejtkeztünk el róluk. Nem emléksziünk rájuk, mert bár átéltük, de soha nem lettek az önmagunkról való tudás részévé.

Vannak érzetek, tapasztalatok, élmények, amelyek úgy folynak át rajtunk, ahogy Léthe vize csobog keresztül a lyukakkal teli rostán, s mintha testünknek-lelkünknek nem volna semmiféle ellenállása: nem tartjuk meg ezeket, hagyjuk semmivé lenni. Meglehet azonban, hogy csak gondolkodásunk az, amin ezek az emlék nélküli momentumok nem tudnak nyomot hagyni – ám a test aligha felejtkezhet el róla. Hiszen ha egyszer átéltük ezeket, ha jelenvalóvá tudtak lenni bár csak egy pillanatra is, akkor valamiképpen mégiscsak érinteniük kellett testünk szöveteit, barázdáit – bele kellett, hogy íródjanak a húsba. Kell, hogy legyen a testnek olyan „emlékezete”, amely ha pusztá, értelem nélkül álló borzongásként is, de „felfogja” ezeket az érintéseket, még akkor is, ha közben semmit se tud róla, és ha a „felfogás” nem megtartást jelent, ellenkezőleg, elvesztést.

A napnyugati gondolkodás újra és újra homlokterébe állította az emlékezés és a felejtés problémáját, s kezdettől fogva metafizikus fogalom párként tételezte, megfeleltetve más dichotómiákkal: mindenekelőtt a lélek–test, a tudás–tudatlanság vagy éppen a megszerzés–elutasítás fogalom párokkal. Platón az emlékezést összekötötte a megismeréssel, így módon a tudással, a logosszal, az igazsággal, s amikor mindezekkel szembeállította a felejtést, óhatatlanul negatív jelentéstartalommal ruházta fel.

Platón legismertebb emlékezettana a viasztábla-metaforára épül. A *Theaitétosz* című dialógusban beszél Szókratész az emlékezet viasztáblájáról, amely úgy őrzi „érzeteinket és gondolatainkat”, „ahogyan a pecsétgyűrűk lenyomatát lenyomtatjuk”. S „amit egyszer belevéstünk, arra emlékezünk, és azt tudjuk, amíg csak a képe rajta marad a táblán; de ami elmosódott, vagy nem tudott belevésődni, azt elfelejtjük és nem tudjuk”.¹ Platón ezt a viasztáblát

* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

¹ Vö: Platón: *Theaitétosz* 191 d (Kárpáty Csilla fordítása). In. *Platón összes művei II.* Európa, Budapest, 1984.

Mnémoszüné adományaként írja le – hiszen az emlékezésért Mnémoszüné felel.

Mint ismeretes, Mnémoszüné az a görög istennő, akinek Zeusszal való kapcsolatából kilenc lány, a kilenc múzsa született. A múzsák teszik lehetővé, hogy az általuk meghíletett művészek és tudósok – a hétköznapi ismeretek fölé emelkedve – megőrizhessenek (felismerhessenek és közvetíthessenek) valami lényegit a lét eredetéhez kötődő tudásból. Mnémoszüné ugyanakkor a görög mitológiában úgy is ismert, mint a Hádész egyik folyójának neve. Azoknak a lelkeknek, akik meghaltak, túlvilágra kerülésük előtt inniuk kellett a Léthéből, a felejtés vizéből. A Léthe párja a Mnémoszüné, az emlékezet vize, melyből azonban csak azok ihattak, akik kiválasztottak voltak arra, hogy hozzájussanak a legtisztább tudáshoz. E Hádészbeli két folyó mítoszában alapultak a boiótiai Trophóniosz jóshely szertartásai, amelyek a halálba való beavatást szolgálták, s amelyek során az „istenfélőnek”, azaz a jósnak két kútból kellett innia: a Léthé vizéből, hogy elfeledje az emberi életet, és Mnémoszüné vizéből, hogy képes legyen visszaemlékezni arra, amit a másvilágon látott. A szertartás végére így lett az „istenfélő” hasonló az ihletett tudóshoz, költőhöz, prófétához.²

Ezt a történetet igazolja Ér katona híres mítosza is, melyről Platón *Államá-*nak utolsó könyvében olvashatunk. A könyv záró része leírja, miképpen megy végbe a lélek visszatérése a végzet (*Ananké*) által uralt földi létezésbe: miután a lelkek szörnyű szomjúságtól kínoztatván áthaladnak Léthé perzselő síkságán, elérnek az Amelész (*Gondtalan*) folyóhoz, melynek vizét semmilyen edényben nem lehet felfogni. Miután ebből isznak, elfeledik azt, amit az ideák világában láttak, s a feltámadást megelőző mély álomba merülnek. Amelész folyóját Platón egy helyütt Léthének is nevezi.³ Kerényi Károly e történethez kapcsolja a lyukas edény mitikus képét, amelybe a síron túli elítélteknek rostával kell hordaniuk a vizet.⁴ Kerényi hozzáteszi, ugyanerről a büntetésről van szó a Danaidák esetében is, akiknek élete anélkül telik el, hogy beteljesíthetnék saját téloszukat: nem képesek megvalósítani egyedi létezésüket, mely így elszalad előlük, akár a Léthe vize – „önmaga elfeledettségeként”. Mint ismeretes, a Danaidák életének legfőbb célja, ahogyan minden görög lányé, a házasságkötés volt, ám ők nászéjszakájukon megölték a férjeiket. Ezzel felszámolták saját elrendelt identitásukat, azaz örökké csak a lyukas edényt töltötték tele.⁵

² Vö: Pauszaniasz: *Hellász leírása*. 9. kötet, 39. fejezet, 8.

³ Vö: Platón: *Az állam* (Jánossy István fordítása), Tizedik könyv, *Mi vár az igazságosra a túlvilágon?* XVI.

⁴ Vö: Kerényi Károly: *Mnémoszüné – Lészmoszüné*. In. Uő: *Humanistische Seelenforschung*. Langen-Müller, München, 1966.

⁵ Lásd még erről: Nicola Cusumano: *Mnémoszüné – Lészmoszüné. Emlékezet és feledés, mítosz és történelem* (Egyed Péter fordítása). Korunk, 1997/ Augusztus. <http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=1997&honap=8&cikk=6124>

Léthé ebben az értelemben a rostán átfolyó vizet, a be nem teljesített életet jelenti, Mnemoszüné pedig az igaz tudás megszerzésének a lehetőségét.

Bármelyik emlékezés-értelmezést tekintjük kiindulópontnak – akár Platón ismeretelméletet megalapozó viasztábla-metaforáját, akár a mitológiai emlékezőtant –, mindenképpen felmerül a kérdés: a halandó ember számára itt, a földi életben, miképpen következik be a felejtés? Egyáltalán mi a felejtés? A felejtés olyasvalami, ami az emlékezéssel ellentétes irányba halad és ellentétesen hat? Vagy inkább olyasvalami, ami eleve ott rejtőzik Mnemoszüné adományának, az emlékezésnek a mélyén, s mint visszavonás, mint az emlékezés adományától való megfosztás: felemészti azt? Képzelnék csak el Mnemoszüné rettenetes pillantását, mellyel felméri a halandót: átfogón és ítélkezőn! Képzelnék el, ahogyan méricskéli a kiváltság mint jutalom nagyságát, egyúttal a büntetést is, azaz a felejtést. Mert felejtetni, az elveszejtés rettegésében, a lét őrzésének (a nyomokra való emlékezésnek) jogától megfosztottan egzisztálni szükségszerűen büntetést jelent: a semmivé válás, a pusztulás ígétét.

Mnemoszüné adománya olyan, tanítja Szókratész, akár a viasz, melyben nyomot hagy minden, amit emlékezetünkben meg akarunk őrizni. S amíg e nyomnak, e pecséthez hasonlatos jelnek a képe kivehető, addig él az emlék és a tudás. De miért mosódik el a nyom és miért tűnik el a tábláról a kép? És mi az, ami egyáltalán nem tud bevésődni, mert tiltás alá van helyezve? S mi az, amire *nem szabad* emlékezni?

A *Phaidrosz*ban Platón az anamnészis elméletét fogalmazza meg, mely szerint a lélek az ideákra vonatkozó ismereteit elfelejti a testbe kerülés előtt, azonban a lélek ettől még képes a visszaemlékezésre (*anamnézis*). Ám a visszaemlékezés folyamán is arra kell törekednie, hogy a tisztátalan testtől minél inkább érintetlen maradjon. Erről a lélek szárnyas fogatainak metaforáján keresztül beszél a filozófus. E szerint az a lélek válik képessé az égbe való felemelkedésre és a valódi tudást szolgáltató ideák szemlélésére, amelynek kocsiját az istenekéhez hasonlatos lovak húzzák: olyan lovak, amelyek nem részesednek hitványságból, nem nehezednek súlyukkal a föld felé, s szárnytollaik is épek.⁶ A *Phaidón* című dialógus immár metafora nélkül, a két különmű entitás összehétközhetetlenségét még egyértelműbben állítva fogalmazza meg, hogy a lélek kizárólag a testi halál után válhat alkalmassá az ideák szemlélésére. De akkor is csak abban az esetben, „ha tisztán válik el a testtől, és nem cipel belőle semmit se magával, mert életében sem volt vele önként semmi közössége, hanem menekült tőle, és magában tömörült, és mindig erre volt gondja”.⁷ Vagyis az a lélek válik alkalmassá az ideák szemlé-

⁶ Vö: Platón: *Phaidrosz* (Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Simon Attila). 246b-247c.

⁷ Platón: *Phaidón* (Kerényi Grácia fordítása). In. *Platón válogatott művei*. Európa, Budapest, 1983. 255.

lésére, amely már földi élete folyamán sem vállalt „önként semmi közösséget” a testtel, továbbá „helyesen szerette a bölcsességet és ténylegesen arra törekedett, hogy könnyen haljon meg”.⁸

Platón elméleteinek tanúsága szerint tehát a felejtés olyasvalamit jelent, amit az ideák megismerésével elfoglalt lélek törekvéseként határozhatunk meg, aki igyekszik elutasítani mindent, ami által a testhez kötődik.

2. ELFOJTÁS ÉS NYOM

Platón tanaira támaszkodva Freud az emlékezés és a felejtés jelenségét úgy állítja be, mint a tudat és a tudattalan központi problémáját, ilyen módon mint az „emberi lényeg”, az identitás alapvető kérdését. Freud szerint a felejtés motivált módon történik: arra nem emlékezünk, amit a tudat tiltás alá helyez, aminek a felidézését elkerüljük, menekülve a kínos emlékek fel-törése és a szorongás elől. Ez a motivált felejtés feleltethető meg a pszichoanalízisben az elfojtással. Az elfojtás folyamán az ember „egy felindulást kiváltó élmény vagy patológikus gondolat tartalmát felejt el úgy, hogy kizárja az emlékezetben való feléledést”.⁹ A tudat ilyenkor először képzeletben próbát tesz, hogy milyen érzelmi felindulást vált ki belőle egy-egy emlék, s annak megfelelően dönt arról, hogy miképpen viszonyuljon az emlékhöz: megtartsa, vagy inkább elfojtsa, lesüllyesztve a tudattalanba.

Freud a tudattalan rendszerét egy nagy előcsarnokhoz hasonlítja, amelyhez hozzátartozik egy szalonszerű, szűkebb csarnok, amiben a tudat tartózkodik, s a két helység között, a küszöbön egy felvigyázó őrködik. Ez az őr „az egyes lelki rezdületeket megvizsgálja, cenzúrázza, s nem engedi be a szalomba, ha nem nyerték meg a tetszését”.¹⁰ Ám a küszöbön átjutott lelki rezdületek sem kerülnek evidens módon a tudatba, hanem egy másik csarnokban, a tudatelőttesben várakozva igyekeznek „magukra vonni a tudat figyelmét”. A tudattalan és a tudat közti őr, azaz a „cenzúra” mind az álom, mind a neurózisok kialakításában részt vesz. Az elfojtásnak mindazonáltal különféle megvalósulási formái vannak, ezeket a következőképpen írja le Freud: „Ezután több reakció lehetséges. A félelem kibontakozik, s arra készteti az ént, hogy visszavonuljon a visszataszító felindulás elől, méghozzá vagy úgy, hogy lemond a kivitelezésről (feldolgozás), vagy ellentámadásba megy át, akaratlagosan szembeszáll a kellemetlennel, s a szembeszállás ellenereje az elfojtott

⁸ Uo.

⁹ Sigmund Freud: 1940-52. XIV. kötet, 190.

¹⁰ S. Freud: *Bevezetés a pszichoanalízisbe* (Hermann Imre fordítása). Gondolat – Talentum, Budapest, 1986. 242.

izgalom energiájával egy szimptómává olvad össze (elfojtás, ellenmegszállás), vagy pedig az elfojtott tartalmakkal ellentétes reakcióként tartósan beépül az énbe, s megváltoztatja (reakcióképzés, kompenzálás).¹¹

A Freud-féle felejtéskonceptió szerint a tudatból kirekesztett, elfojtott tartalmak nem tűnnek el nyomtalanul, nem lesznek semmivé, ellenkezőleg, beépülnek az énbe, mi több, láthatóvá is válnak az álomban és a neurózisban.

Egy közkeletű vélekedés szerint, míg a „természetes felejtés” védelmet nyújthat a neurózissal szemben, addig az elfojtás a tudattalanban megőrzi a védekezést kiváltó tartalmakat – ezek feltárássra vállalkozik a pszichoanalízis. Ám mi történik azokkal a mozzanatokkal, tapasztalatokkal, érzetekkel, amelyeknek még csak a cenzor képzeletbeli próbáját sem kell kiállniuk, mert már azelőtt a felejtés, az *eredendő felejtés* áldozataivá lesznek? Freud művei nem adnak választ erre a kérdésre.

Derrida *Freud és az írás színtere* című tanulmányában,¹² Freud nézeteit interpretálva, írás és emlékezés összefüggéseit elemzi. Az emlékezetet ő is a pszichikum egyik legfontosabb jellemzőjének tekinti, a pszichikum lényegét pedig úgy határozza meg, mint „a nyom betörésével szembeni ellenállást és nyitottságot”. Úgy véli, hogy a nyom, ami az írás alapja, nem feleltethető meg a tiszta jelenléttel, ellenkezőleg, eleve a jelenlét helyettesítésére szolgál. Derrida a jelenlét fenoménja mentén határozza meg az írás és a beszéd lényegi különbségét, és ezt a különbséget tekinti „az emlékezet és a pszichikum igazi eredetének”. Mint írja, az írást az ismétlés működteti, az ismétlés viszont nem tételezhető az „első alkalom”, azaz a „már adott”, a „már betört” nélkül. A „már adott” ismétlődik újra és újra az írásban, az ismétlésben pedig megképződik az a differencia, ami létrehozza a psziché alapját jelentő szubjektivitást. Csakhogy már a legelső mozzanatban sincs jelen az élet: a „már adott” eredendően nyom – „még mielőtt a létet jelenlétként határoznánk meg”. A nyom éppen azért válik pusztá pótlékká, mert elfojtódik benne a jelenlét, így nem is lehet képes az élet továbbörökítésére.

Ebben az értelemben a nyom ismétlését jelentő írás az élet elfojtásán alapul.

Mindez azt is jelenti, hogy léteznie kell az íráson túl, még inkább az íráson innen – az elfojtás előtt – egy néma tartománynak, egy másik világnak, egy olyan hatalmas és ismeretlen univerzumnak, amelyről semmit sem tudunk, jöllehet otthonos számunkra: az teszi otthonossá, amit belőle a jelenlétben valamikor megtapasztaltunk, ám amit a megragadhatatlanság, a tudati reprezentálhatatlanság okán nem tudtunk mégsem a jelhagyás részévé tenni.

¹¹ S. Freud: 1940-52. XIV. kötet, 96-97.

¹² Lásd: Jacques Derrida: *Freud et la scène de l'écriture. L'écriture et la différence*. Seuil, Paris, 1967. Magyarul, részletek: Uő: *Freud és az írás színtere* (Bókay Antal és Gabulya Krisztina fordítása). In: *Műhely*, 1993. 39-44.

Az ismerősség érzésével együtt aztán úgy illan el, nyomtalanul (az, amit még csak megnevezni sem tudunk), mintha soha semmi nem is lett volna.

A *Platón patikája* című értekezésben Derrida még egyértelműbben fogalmaz: „Az írás és a beszéd most tehát a nyom két fajtája, a nyom két fogalma, egyik az írás, az elveszett nyom, a megbízhatatlan mag, mindaz, ami a spermával fenntartás nélkül eltékozolódik, az élet mezején kívülre tévedt, nemzeni, felépülni és helyreállítani képtelen erő. Ezzel szemben az élőbeszéd gyümölcsözteti a tőkét [...]”¹³ A francia filozófus a *pharmakon* metaforájával teszi érzékelhetővé, mit jelent az, hogy az emberi diskurzus „az élet mezején kívülre” kerül. A *pharmakon*, ami az írás pótlékeként a jelenlét látszatát igyekszik megteremteni és fenntartani, s amely éppen ezért szüntelenül az eltűnés játékát teljesíti be,¹⁴ egyszerre jelent gyógyszer és mérget: miközben hozzáadja a termékeny erő nélküli maghoz az élet szimulakrumát, azon közben valójában halállal itatja át.

Mindezek alapján kijelenthetjük: a tudás továbbadására épülő írás eredendően magában hordozza a halált, éppen azért, mert nem tud emlékezni az életre. Nem azért nem tud emlékezni az életre, mert elfojtja magában – láthattuk, ami az írásban jelen van elfojtásként, az része az írásnak, része az emberi identitásnak, megragadható és analizálható. Azért nem tud emlékezni az életre, mert eredendően elfelejti: „még mielőtt a létet jelenlétként határoznánk meg”. Ahogyan Freud nem érinti az *eredendő felejtés* jelenségét, úgy nem érinti Derrida sem. Egyikőjük sem kérdez rá arra, miképpen kerülhetnek kívül az emlékezet és a tudás horizontján bizonyos mozzanatok, tapasztalatok, érzetek. Ha az *eredendő felejtés* fogalmát szeretnénk meghatározni, rögtön a megragadhatatlanság nehézségébe ütközünk, ami elé természetes módon állít oda minket az emlékezetre épülő emberi kultúra. Hiszen a felejtés – eredendő értelmében – önkéntelenül megy végbe, anélkül, hogy bármi nyom maradhatna az elfelejtett után.

A platóni emlékezés-fogalmat mindezek alapján kiegészíthetjük azzal a jelentéssel, hogy az ember nem egyszerűen a testit igyekszik elfelejteni, hanem van benne valami eredendő képtelenség arra, hogy az élet lényegéhez tartozó erőt nyomként megőrizze – az az erő (mely pedig, meglehet, az emberi lényege) ellenáll neki. Van valami az emberi jelenvalóságban, ami úgy folyik át rajtunk, lelkiünk és szellemünk rezdületein, akár a rostán, s eltűnik Léthé vizével együtt. De vajon semmivé lesz-e, ami nem válik az identitás-

¹³ J. Derrida: *Platón patikája*. In: Uő: *A disszemináció* (Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán fordítása). Jelenkor, Pécs, 1998. 151.

¹⁴ Az írást Derrida a játékkal is párhuzamba állítja, s úgy véli: „Nem lévén lényegük, a különbséget, mint a lényeg jelenlétének feltételét vezetvén be, a másodlat, a másolat, az utánzás, a szimulakrum lehetőségét nyitván meg, a játék és az írásmód szüntelenül *eltűnően* zajlik.” J. Derrida: *I. m.* 155.

ként értelmezett állandóság részévé, ami kihullik a tudatból, sőt még csak a tudat előcsarnokáig sem jut el? Vagy néma tartományként ott húzódik valahol a csendben – a szavakkal teleírt, halott világ innenső oldalaként?

3. JELENLÉT, TESTISÉG – MORÁL

Mint megállapítottuk, emlékezés és felejtés szembeállítása Platónnál lélek és test metafizikus szembeállításából következik. Ezt a szembeállítást azonban *A lakoma* című dialógusban¹⁵ Platón meghaladja, amennyiben Erósz olyan „köztes lényként” mutatja fel, aki közvetíteni képes a két különmemű entitás között.

A *lakoma* úgy is olvasható, mint az emlékezés mikéntjéről szóló elbeszélés. A narratíva alapja ugyanis visszaemlékezés: Apollodóroszt megállítja az utcán egy jókedvű ismerős, Glaukón, s arról az estéről érdeklődik, „amelyen részt vett Agathón, Szókratész, Alkibiadész és még mások”, és amelyen a szerelemről beszéltek. Ennek a tréfásan kurjongató ismerősnek ugyan már mesélt egy másik ismerős arról a bizonyos éjszakáról, de „*semmi világot* nem tudott mondani”. Apollodórosz viszont „megszállottja” Szókratésznek, ezért Glaukón szerint ő az „illetékes továbbadni” barátja szavait (172 a, b). Ezzel a bevezetéssel, s magával a narratív kerettel, melyben barát mesél barátinak, Platón azt a kérdést is tematizálja, hogy mit jelent a helyes visszaemlékezés, illetve ki az, akinek megbízhatóak az emlékei és az ismeretei.¹⁶ Mindeközben éppen az válik problematikussá, hogy egy *lakoma*, azaz egy dorbézolás történetéből mi adható tovább: mi az, ami az ünnepszóra szánt estéből (az evésből, ivásból, erotikus testi együttlétből) elmesélhető.

Persze a tudósokból és művészekből álló társaság tagjai eleve arra vállalkoznak, hogy lerészegedés helyett versengésbe kezdjenek, s Erószról szóló beszédeiken keresztül összemérjék retorikai és gondolkodói képességeiket. Ilyen módon ebben a dialógusban nem is csak a *beszéd* és az *írás* kerül szembe egymással, hanem a diskurzus szavakkal megrajzolható mezejéről leválik a jelenlét is – az a jelenlét, ami kizárólag a testiség megnyilvánulásaiban érhető tetten (az étellekkel való töltekezésben, egymás érintésében stb.), ami szavakban nem kifejezhető.

¹⁵ Platón: *A lakoma* (Telegdi Zsigmond fordítását Horváth Judit dolgozta át). A *lakoma* szöveghelyeire vonatkozó hivatkozásokat a főszövegben, zárójelben közlöm.

¹⁶ Lacan a Platón művéről írt elemzésében többek között *A lakoma* emlékezet-tanát állítja a középpontba, amikor a szájhagyomány útján való „postázás” és átadás kérdését járja körül. Lásd: Jacques Lacan: *Le ressort de l'amour: Un Commentaire du Banquet de Platon*. In. uő: *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert* (1960–1961) Seuil, Paris, 1991. Főként: 2365.

Ahogy azt Derrida Platón-olvasata nyomán már fentebb megfogalmaztuk: az írás szükségszerűen alul marad a beszéddel szemben. Az írás csak ismétli a beszédet, azaz a *logos*znak az igazsághoz való rögzítettségét – ám valódi jelenlét és valódi tudás nélkül ismétlés.¹⁷ Éppenséggel a visszaemlékezésen alapuló, tudás nélküli ismétlés teremti meg az írást.

És itt valamit hozzá kell tenni a derridai elmélethez: alapvető mozzanata minden visszaemlékezésnek a szelekció. A szelekció nyomán bizonyos momentumok, bizonyos nyomok, melyek pedig az eredethez, az élethez kötődnek, kihullnak a rostán. Nevezhetnénk ezeket a momentumokat Foucault nyomán monumentumoknak is, amelyek a megképzett diskurzuson kívüli csendben fogják meghúzni magukat – ám éppen elhallgattatásukkal, hiányukkal jelölik ki a diskurzus határait, s lépnek elő a bejárható diszkurzív mező alapjává.¹⁸

De miért és miféle értelem mentén történik a szelekció?

Ez a mese a lakomáról vajon miért csak a beszédekkel való töltkezés lakomájaként ismételhető? Kínálkozik a válasz: azért, mert az az érzékiség, az a testiség, ami az evéssel, az ízeleléssel, az öleléssel bukkan elő, olyannyira eredendő módon tartozik hozzá a jelenléthez és a közvetlenséghez, hogy a nyomhagyásnak, a beszédnek, az írásnak egyaránt ellenáll. Nos, *A lakoma*, már ha irodalmi műként olvassuk, valóban ezt tanúsítja. Ennek a dialógusnak éppenséggel az a tétje, hogy valamiképpen megőrizze és a poétikus eszközök révén kitapogathatóvá tegye az érzékit. Jóllehet az Erósról elhangzó beszédek éppen azt nem képesek megismételni, sőt, arról hallgatnak a legmélyebben: hiszen a jelenlétben megnyilvánuló érzéki az, ami szavakkal nem adható tovább, hiszen csak a jelenvalóságban, a (meg)tapasztalásban tartja fenn magát akként, ami. Ugyanakkor Platón művében a himnikus beszédek mellett megteremtődik egy másik, párhuzamos diskurzus is: a testiség diskurzusa. A testiség diskurzusa azért tud ebben a félig irodalmi, félig filozófiai dialógusban láthatóvá válni, mert az Erósról való beszédekkel egybeolvadva, a poézis ereje általi rámutatásban képes legalább hiányként megfogalmazódni.¹⁹

¹⁷ Lásd: J. Derrida: *Platón patikája*. In. *I. m.* főként: 63–93.

¹⁸ Foucault *monumentumoknak* nevezi a diskurzus azon tényeit, amelyek egy „civilizáció” szabályainak a játéktérét meghatározzák, nem azáltal, hogy dokumentálnak, épp ellenkezőleg: többnyire pusztulásra ítélt nyomok ezek, melyeket az intézményesült kultúra kiszorít. A foucault-i archeológia, avagy diskurzusanalízis célja, melyet ezeknek a monumentumoknak a feltárására épít, megmutatni, hogy egy adott diskurzus „miért nem lehetett más, mint ami lett”. Lásd erről (főként): Michel Foucault: *A tudományok archeológiájáról* (Sutyák Tibor fordítása). In. *Uő: Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 169–200.

¹⁹ Lásd erről szóló értekezésemet: Széplaky G.: *Enni és szeretni*. In. *uő: Az ember teste*. Kalligram, Pozsony, 2011. 213–249.

Ha egy eseményből az írásban nem beszélhető el minden, mert a visszaemlékezés a szelekcióra épül, akkor az azt is jelenti, hogy az írásba, illetve az emlékezésbe a morál kérdései vannak kódolva. A *Phaidrosz*ban erre maga Szókratész hívja fel a figyelmet: „Az van még hátra, hogy az írás megfelelő és nem megfelelő módjáról szóljunk”.²⁰ Az írást morális nyugtalanság vezeti és sodorja: mi az, amiről helyes és mi az, amiről helytelen szólni. Mi az az eredendő gátló elv, ami az elbeszélés mélyén működik? Morál, emlékezet és igazság összetartoznak. Minél többszörös a közvetítettség az elbeszélésben, minél távolabb kerül a visszaemlékezés az eredettől, annál nyilvánvalóbbá válik, hogy a diskurzusban megképződő igazság nem más, mint az a bizonyos morális tiltás a jelenlét helyén.

De miféle morál az, ami letiltja a jelenlétben megnyilvánuló testiséget és érzékiséget?

Ami szügyenletes, arról hallgatni ildomos. Az illetlen belénk fojtja a szót. A test letiltására épülő morál hasonlatos ahhoz a cenzori funkcióhoz, amire Freud rámutatott a tudattalan szerkezetének meghatározásakor. Ám van egy ennél is eredendőbb tiltás és eredendőbb felejtés: amikor az elfelejtett mozzanatok azért nem válnak a diskurzus részévé, mert eleve a tiltás előtt foglalnak helyet, és azért nem lehet beszélni róluk, mert a némaságban vertek gyökeret, és olyannyira észrevehetetlenek, hogy még csak el sem juthatnak a jelentéssé váláshoz.

4. ERÓSZ VÁGYA

Miután elhangzanak a vacsora résztvevői részéről azok a himnuszok, amelyekben Erósz istenként dicsérik, Szókratész előadása kerül sorra. Szókratész egészen mást állít, mint az előtte szóklok. Az ő előadása – a többiek lelkesült beszédével szemben – visszaemlékezés, hiszen egy mantineai bölcs asszony, Diotima elbeszélésének a felidézésére épül. Ebben a visszaemlékezésben Szókratész Erósz *daimonion*ként, *köztes*ként (*metaxy*) mutatja fel. Erósz lényege abban áll, hogy közvetíteni képes az egymással szembenálló, egymástól elszakított oldalak között. Erósz, mint *köztes*: valami az istenek és az emberek között, valami a bölcsesség és az ostobaság között, valami a jó és a rossz, valami a halandóság és a halhatatlanság között. A *köztes* anyja természet szerint „durva és elvadult, mezítláb és hajléktalan”, „örökös társa a szűkség” (203 d); de apja természetét örökölve is: „cselt szövő, okosságra

²⁰ *Phaidrosz* 274 b. Derrida pedig ebből vonja le azt a következtetést, hogy az írás „[t]étje nagyon is a moralitás, a jó és a rossz szembeállításának értelmében éppúgy, mint az erkölcsök, a közmorál és a társadalmi illendőség értelmében.” Lásd: J. Derrida: *I. m.* 73.

éhes és találékony”, mindamellett „félelmetes vadász” (203 e). Olyan valaki vagy valami tehát, aki legfőbb örökségül a *szerzést* kapta szüleitől: hiányban szenved, de képes megszerezni azt, amire szüksége van – „attól boldogok a boldogok [...], hogy megszerzik a jót” (205 a). Ám ez a *köztes* kizárólag a jó irányába közvetít! Ezért kell szüntelenül ítélkeznie, döntenie a jóról és a rosszról, oktanról és okosról, szépről és rútról, de mindig és csakis a morál mentén: „Erósz annak a vágya, hogy a jót örökre magunkévá tegyük” (206 b).

Itt vethetjük fel a felejtés aspektusából talán legfontosabb kérdést: mi történik azzal, amit Erósz érintetlenül hagy? Amire nem hogy nem kezd el vágyakozni, hanem még csak észre sem veszi? Mi történik a tisztátalannal, a megvetésre méltóval vagy azzal, ami – egyszerűen csak – jelentéktelennek ítéltetik? Egy biztos: Erósz nem tekint rá, nem érinti és nem éri el, magára hagyja, nem szellemi át. Mindazt, ami kívül reked a diskurzuson, összefoglalóan silánynak nevezhetjük. Nem pusztán az alantas vagy a bűnös mozzanatok minősülhetnek silánynak, hanem az értéktelenek, a mulandóak, a jelentéktelenek is.

A vágy közös minden emberben: „mindenki szüntelen vágygal, Erósszal vágyakozik a jóra”. (205 b.) S bár mindenféle megnyílást Erósz motivál, azonban „a vágnak egyik alakját különválasztjuk, s azt nevezzük, az egésznek a nevérol, Erósznak, a többit pedig más nevekkal jelöljük”. (uo.) A vágy általi megnyílást aztán a nemzés követi, majd a terhesség és a szülés. Az ember azért lép túl a vágyakozáson, állítja Diotima, s ismétli Szókratész, hogy a megszerzett jót halhatatlanná tegye. Ám azt is mondja Diotima, hogy szülni „nem lehet rútságban, csak szépségben.” (206 c.) „Ha a terhes lény a szépség közelébe jut, felvidul, előmlik benne az öröm, megtermékenyül és szül; ha azonban a rúthoz közeledik, elkomorul, búsan begubózik, elfordul, összehúzódik, s nem tud szülni, hanem kínlódva hordja tovább terhét.” (206 d.)

Nos, van ebben az elbeszélésben egy fontos mozzanat, amire a hatástörténetben²¹ eddig mintha kevés figyelem irányult volna: Diotima különbséget tesz az Erósz által működtetett közvetítés, azaz a megnyílás két fajtája között. Erósz ugyanis első lépésben csakis a vágyakozást gerjeszti, ami mint megnyílás kizárólag a jó, a szép, a helyes irányába történik. Ám ami silány (mint az ételek magunkhoz vétele, majd megemésztése) vagy ami annyira mindennapi és jelentéktelen (mint a szolgák cselekedetei, például a mosdatás), hogy még csak *jelentőségre sem tehet szert*, az elsikkad, elfelejtődik, semmivé lesz. Azt nem illeti meg a dicséret, az nem válhat az elbeszélés részévé.

²¹ Az egyik legfontosabb elemzést a műről egyébként Freud írta. Ő az arisztophanészi gömbember metaforát veszi alapul a maga ösztön- és vágy-fogalmának a kidolgozásához *Az örömeven túl* című értekezésében. Freud lesz az is, aki *Lakoma*-interpretációjában felhívja a figyelmet a szublimáció platóni elméletére. Lásd: S. Freud: *Az örömeven túl* (Kovács Vilma fordítása). In. uő: *A halálösztön és az életösztönök*. Műzsák, Budapest, 1991.

Azok a mozzanatok, amelyek jelentéktelenné, jelentés nélkülivé lesznek, nem termelik újra azt a differenciát sem, ami – a freudi elmélet szerint – a hasadásnak, a szubjektum létrejöttének a pillanatát jelenti. A jelentéktelen (azaz a jelentőségre nem ítélt) mozzanatok nem hagynak nyomot, ilyen módon nem is utalnak egy lehetséges szubjektumra. A határokon kívül mozognak, egy másik tartományban. S mivel nem képesek fenntartani magukat a szimbolizáció divízió alapuló folyamatában semmiféle megragadható formában (sem áthelyeződésként, sem eltolódásban, sem alterációban stb.), hiszen elfojtott tartalmak: elejtődnek és feladódnak. Ezen mozzanatok mögé nem áll oda a szubjektum, hogy létével garantálja vagy éppen megtagadja őket, hiszen ezek számára nem is léteznek. Ellenben az olyan mozzanatok, amelyek az erősi szűrőn keresztül jutnak, és tárgyai lehetnek a vágyakozásnak, bekerülnek a szubjektum által működtetett diskurzus mezejébe.

A második megnyílás immár a nemzés, a terhesség és a szülés metaforáival írható le, ez vezeti be a szublimáció tényleges szakaszát. Erről a pszichoanalízis – mely többek között éppen *A lakoma* szerelem-elméletével modelálta a szimbolizáció folyamatát – nagyon sokat elmondott már. Freudtól és követőitől jól ismerhetjük annak a roppant mechanizmusnak számtalan árnyalatát, melynek során a befogadott jó a rúthoz közelítve elkomorul, begubózik, elfordul, összehúzódik, és mivel nem válik képessé arra, hogy a jót világra hozza, ezért a saját maga által megteremtett tudattalanba taszítja le. Ebben a tudattalanban aztán az elfojtott folyamatok megkezdhetik a szubjektumot rendre kitérítő, az örökös differenciában mégis megőrző (akna)munkájukat.

5. ABJEKCIÓ: A FELESLEG ELFELEJTÉSE

A szublimáció legelső lépését megelőzően azonban – illetve nem is előzésről, inkább egybeesésről kell itt beszélni – végbemegy egy észrevétlen aktus: az abjekció. Valójában ezt az aktust tekinthetjük a szubjektum alapításának, hiszen ez jelöli ki a határokat: különválasztja az értékeset a silánytól, a jelentőset a jelentéktelentől. Mindannak, ami egy jelentés struktúrájába bekerülhet, és ami aztán a szubjektum részévé válhat, szükségszerűen engedelmeskednie kell az egységet garantáló, összetartó transzcendenciának. Vagyis egy olyan törvénynek, amely ott áll a szubjektummá válás lehetősége előtt, amely eredendő affirmációt biztosít.

Az abjekció mint a szubjektum alapító aktusa lefaragást, elvonást (*ab-*) jelent: az értéktelen és jelentéktelen felesleg elfelejtését. Az abjekció aktusa nem a korábbiakban elemzett morális elvnek engedelmeskedik, hanem egy azt megelőző ontológiai elvként működik. Az abjekció mint ontológiai elv mentén születik meg a „döntés” a jelentésség transzcendentális struktúrá-

járól, vagyis arról, hogy a szubjektumba miféle mozzanatok illeszthetők be, miféle mozzanatok válhatnak számára jelentőség-telivé, lényegivé, értékessé.

Ami feleslegesnek ítéltetik, az elfelejtődik, már azelőtt semmivé lesz, hogy az identitás egységébe bármi módon is beépülhetne – vagyis már azelőtt, hogy beindulhatna a vágy általi befogadás mechanizmusa, a szublimáció. A vágnak a felesleggel nincs is semmi dolga, mégpedig azért nincs dolga, mert Erósz a silányra, az értéktelenre, a jelentéktelenre egyébként sem hajlandó rápillantani. A silány nem lehet a vágy tárgya.

Azonban továbbra sem válaszoltuk meg azt a kérdést, hogy ami ilyen módon a felejtés áldozatává lesz, az valóban semmivé lesz-e. Valóban eltűnhet-e a világunkból mindaz, amit egyszer már átélünk az élet sugárzásaként, a jelenlét intenzitásaként? Vagy mégiscsak tételeznünk kell azt a horizontot, néma tartományt, ami valamiképpen felfogja és megtartja a jelentéktelennek és értéktelennek ítélt mozzanatokát? De akkor azt is tételeznünk kell, hogy létezik a szubjektumnak egy másfajta viszonyulása a világhoz, amely nem az emlékezet mentén, azaz nem a vágy és a megismerni akarás, hanem a felejtés mentén jön létre. Akkor szükségszerű, hogy az elfelejtett tartalmak, amelyek jelenvalóságuk pillanatában a testhez kötődnek, mert a test eseményeiként mennek végbe, valamiképpen beleíródjanak a testbe, egyúttal beleíródjanak abba a világba, amelynek szövetébe (húsába) a test szövete (húsa) eleve beleíródik. Csakhogy ez a beíródás nem tudás eseménye és nem a megőrzéssel azonos.

A testbe íródás nem emlékezés, hanem felejtés.

6. ABJEKTEK: A FELEJTÉS INNENSŐ OLDALÁN

Az Én-t időnként semmiségek, lényegtelennek tűnő dolgok sarkallják ellenállásra. Olyannyira lényegtelenek, hogy megnevezni is képtelenség: nevetséges, még csak el sem utasítható mozzanatok. Ilyenek az abjektek: az élő test semmibe hulló darabjai. Az élő test a materialításra és a pusztulásra figyelmeztet szüntelenül, mert napról napra felbomlik, felesleges és derogáló hulladékká válik. Az abjektek az Én felejtésre ítélt darabjai (csomókban kihulló haj, vérző hús, váladékok, hányás, könny, nyál, ürülék), melyek a hátraon túlra húzzák, abba a sötét és hangtalan világba, ahol „Ő” már nincs. Az abjektek olyan maradékok, amelyeket az Én kivetett magából: aljasok, megvetettek, visszautasítottak. Az értelem rendszerébe beilleszthetetlen „tárgyakat”, melyek valójában még csak tárgyakká sem válhatnak, nem emeljük be a tudat univerzumába: szó nélkül hagyjuk, nem érintjük, elfordulunk.

Az *ab-jectio* latinul (önmagából) *ki-vetést* jelent. A filozófiatörténetben sokáig ismeretlen volt ez a fogalom, kifejezetten az abjekció problematikáját elemző filozófiai művek a XX. századig nem is születtek. Jóllehet már a

keresztény filozófiák számára is meghatározó momentum volt a testtel szembeni, elutasító viszony.

A újkor hajnalán Descartes egyik kései művének, *A lélek szenvedélyeinek* homlokterében – az affektusok problematikájának tárgyalása során – már ez a kérdés áll, és például Spinoza is kitüntetett figyelmet szentel neki *Etikája* III. részében. Szigorú értelemben véve azonban majd csak a 20. századi pszichoanalízisben és filozófiában tematizálódik. Freud elsősorban az ös-elfojtás folyamatát elemzi, midőn a kultúrán kívülre húzó pszichés és testi folyamatokról beszél. Lacan továbbmegy: a test különböző, leválasztható részeit, a test melléktermékeit az „*objet a*” kifejezéssel illeti – így jelölve azokat az identitás számára fenyegető elemeket, amelyek a szimbolikus mezőben nem rögzíthetőek, ugyanakkor már elkülönülést, differenciát artikulálnak.

Julia Kristeva alkalmazza először az *abject* kategóriáját, melybe azokat a tárgyakat sorolja, amelyek valaha a test részei voltak, s amelyek éppen ezért megőriznek valamit annak tulajdonságaiból, vagyis a testhez mágiusan kötődő, elmozdítható részek maradnak. Az abjekt jelöli ki a szubjektum és a kultúra számára azokat a határvonalakat, ameddig azok terrénuma tart. „A tárgyhöz képest csak egy eltérő tulajdonsága van az abjekt-nek – hogy az én-nel szemben áll. De amíg az abjekt szembenállásával kiegyensúlyoz az értelmes vágy sérülékeny útján, és meg nem határozott módon elismer, addig épp ellenkezőleg, az *abject* – az összeroskadt abjekt – végtelenül és radikálisan kizár, és arrafelé húz, ahol az értelem megáll” – írja Kristeva.²²

Éppenséggel *A lakoma* elbeszélését is az abjekció működteti. Az evés addig lehet a beszéd tárgya, amíg örömforrást és élvezetet kínáló vonatkozásait elemezzük, ám már attól is vonakodunk, hogy belássuk: az evésben vagy éppen az emésztésben a testet illető uralhatatlanság fejeződik ki.

Ha valami ellenáll a szubjektum hatalmának, ha idegennek és másnak bizonyul a transzcendentális egységhez képest, akkor az mindjárt úgy lepleződik le, mint ami arra tör, hogy kiforgasson az identitásból. Amikor a test uralhatatlan darabjai szembeszegülnek a tudáson és emlékezésen alapuló rendszer egészével, akkor azokat a szubjektum a halál apró jelzéseként azonnal elutasítja – ám a megvetett mozzanatok is húzni kezdik, csendben és álnok-mód, a tragikus, a halál felé. Ezért ezeket mélységesen tagadni fogja, miközben még csak megnevezni se tudja, hogy mi az, ami így kiforgatja az identitásából.

Az embert teste lépten-nyomon átvezeti a megalázottság létállapotába, kirángatva a szellem, a logosz felügyelete alól. És nem is csak a betegség

²² Julia Kristeva: *Bevezetés a megalázottsághoz* (Kiss Ágnes fordítása). *Café Babel*, 1996. 4. 169. Franciául lásd: J. Kristeva: *Approche de l'abjection*. In: *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Seuil, Paris, 1980. 7–39. Ily módon az abjekt veszélyezteti az identitást.

alázza meg, hanem minden olyan jelentéktelen és silány mozzanat, amely nem az örökkévalóságra emlékezteti. Ahogy megalázza minden aljas és igazolhatatlan vágy is, minden alattomos szándék, minden, ami a kiszolgáltatottsághoz vagy a bűnhöz köt. Valójában a szubjektumot már az is megrendíti, ami egyszerűen csak a mindennapok névtelen és feledésre ítélt világába taszítja. Az értéktelenség és a mulandóság érintése tagadásra, kivetésre és felejtésre készíti a mindenhatóságra berendezkedett Én-t.

Ám az abjekció nem azonos az eredendő felejtéssel, éppen csak ugyanabba a világba vezet át. Az abjektek olyasféle mozzanatok, amelyek – az identitás határait szüntelenül kijelölő, mágikus test-maradékokként – még hozzátartoznak az Én-hez, ám egyúttal le is válnak róla, s átalakulva a néma tartomány derogáló, idegen hulladékaivá lesznek, kívülre kerülnek. De éppen a kettős kötődés révén teszik lehetővé, hogy a kiszolgáltatottságban, a megalázottságban és a megvetésben önmagát még felismerő Én számára ezek az abjektek valamit fel tudjanak mutatni a felejtés univerzumából.

7. NYOMTALAN ÉS NÉMA

A valóban elfelejtett élet néma világa nem kínál semmiféle fogódzót a megragadáshoz. Hacsak azt nem, amit a filozófiai és művészeti alkotások felkínálnak közös mitológiai képzeletként. E képzelet a felejtést negatív jelentéstartalommal ruházza fel, s büntetésként tételezi. Platón például az *Államban* önmagában is szenvedést okozó, durva helyként írja le azt a síkságot, mely a Léthe folyójához vezet: „mindnyájan a Léthe lapályára vándoroltak, fojtogató, szörnyű forráságon át, mert nem volt ott semmi fa vagy növény, és este ott üttettek táborn az Amelész folyó mellett, melynek vizét fazék nem fogja föl. Vízéből mindenkinek innia kellett bizonyos mennyiséget, ám kit esze nem tartóztatott meg, többet is ivott a kelleténél, és aki csak ivott belőle, elfelejtett mindent.”²³ Az is kiviláglik e sorokból, hogy a felejtés a kegyelmi állapot hiányát jelenti, s hogy azokra az esztelenekre van szabva, akik eleve nem is részesülhetnek az isteni tudásból. A festészetben legtöbbször úgy ábrázolják a Léthe partjára érkező embereket, mint akik gondokkal terhesek, s mint akiket önnön bűneik tudása szenvedővé tesz.

John Roddam Spencer Stanhope Léthe folyóját megjelenítő festményén²⁴ sok-sok embert látunk, akik alig várják már, hogy kortyolhassanak a felejtést kiváltó vízből, ám az öregek görnyedtek, a nők jajveszékelnek, a háton cipelt gyermekben pedig nincs életerő. Ugyanakkor a festő nem kietlen és száraz

²³ Platón: *Az Állam*, Tizedik könyv, Mi vár az igazságosra a túlvilágon? XVI.

²⁴ A mű címe: *The Waters of Lethe by the Plains of Elysium* (1880)

síkságot tár eléink, hanem „Elysium mezejét”, melyet az ókorban a boldogok mezejének tartottak, s amelyen lakóik gond nélkül élhettek. Az kettős mitológiai utalás mentén megképződő jelentés szerint tehát a gyötrelmes élet után ide érkező halandók számára megváltás a felejtés. Csakhogy a Léthéről megalkotott ilyesféle kép azt is előrevetíti, hogy e folyó vize zavaros és sűrű, tisztátalanságát a sok belémosott, emberi bűn okozza. Ahogyan Babits Mihály fogalmaz *Danaidák* című versében: „érzön, mégis öntudatlan nyújtja lombját mozdulatlan, mozdulatlan és sötéten, át a réten, / át a réten, hol a Léthe (mert e rét a Léthe réte) száz belémosott bűnöktől szennyes vízzel, elfelejtett ős bűnöktől szennyes vízzel körbe folyva nem enyész”.²⁵

A metafizikus bölceleti tradíció, mely a művészet számtalan remekművében öröklődik tovább, olyan képet alkotott tehát a felejtésről, mely szerint az értéktelenebbé teszi az embert: előbb nem juttatja hozzá az igaz tudáshoz, majd elveszi tőle azt a keveset is, amellyel életét végigélne adatott. Ráadásul a felejtés mértéke annál nagyobb, minél inkább részesül az ember saját testének megéléséből. Végso soron a silány és tisztátalan test az, ami ebben a hagyományban a bűnnel, s az annak büntetéseként megfeleltethető felejtéssel megjelölődik.

Ám ha képesek lennénk kilépni a napnyugati gondolkodás keretei közül, akkor felismerhetnénk, hogy hátunk mögött szüntelenül ott hagyunk egy néma világot, egy olyan világot, amely a tudás által megkaparintottnál otthonosabb, igazibb, mert nem nyomokkal, hanem a valóságos étellel van teleírva. A valóságos élet elfelejtett mozzanatai, melyek önmagunkhoz mindenél erőteljesebben kötnek, ott remegnek a testben is. És a test számára talán éppen a felejtés jelenti az autentikus, a jelenlétet beteljesítő viszonyulást. Hiszen a test nem a logosz, nem a tudás mentén ismeri meg a kihűlt világot, hanem belevész abba a szövetbe, ami – Merleau-Ponty kifejezésével – a sugárzással és erővel átítatott *hús*, s ami az egyes emberi testeket is magába fogadja. Az eredendő felejtés egyszerre jelenti a világba való belevezést és az önmagunkba való belefeledkezést. S mindez nem elveszettséget eredményez, ellenkezőleg: ez az élet megőrzésének egyetlen módja. Hiszen a testbe ilyenkor nem a halott emlék, nem a pusztá nyom íródik bele, hanem átjárja valami, amit megnevezni is képtelenség, valami, ami talán semmi más, csak a testünk rostjain átszobogó Léthe. Nem a bűn zavaros folyama, hanem a tiszta vizű Léthe.

Minderről azonban semmit nem tudhatunk, mert számunkra, emberek számára éppen a nem-tudás lehetősége veszett el. Az emlékezet kultúrája halálnak láttatja velünk az életteliséget.

²⁵ Babits Mihály: *Danaidák* (részlet). In. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00051/01345.htm>